

# Soevereiniteit: solipsisme of institutie?

Carel E. Smith

## ABSTRACT

## Abstract

*Soevereiniteit is een belangrijk juridisch begrip, dat in de politieke filosofie is ontwikkeld, niet alleen om de statelijke functies van orde en veiligheid te garanderen, maar ook om de vrijheid van de burger te funderen en diens onvrijheid te rechtvaardigen. Dat levert niet alleen een schitterende filosofische constructie op, maar ook een onmogelijk en gevaarlijk begrip – een solipsisme dat zich niet beteugelen laat door redelijkheid.*

## 1 Inleiding

De geschiedenis van het begrip soevereiniteit is de geschiedenis van een belangrijk en onmogelijk juridisch begrip. Dat heeft het gemeen met andere filosofische concepten als vrijheid en gelijkheid. Deze bijdrage gaat niet over het belang van het soevereiniteitsbegrip voor de internationale rechtsorde, noch over de problemen waarmee de jurist wordt geconfronteerd bij de hantering van dit begrip. Deze bijdrage gaat over het concept soevereiniteit zoals dat is ontwikkeld in de politieke filosofie. Ik zal mij daarbij concentreren op Rousseau die het soevereiniteitsbegrip heeft uitgetild boven de functies van orde en veiligheid en er het zedelijk beginsel van heeft gemaakt dat zowel de vrijheid van de burger fundeert als diens onvrijheid rechtvaardigt. Bij Rousseau vinden we alle elementen terug die het soevereiniteitsbegrip tot een absoluut begrip maken. Het is een schitterende hermetische constructie – en daarmee een onmogelijk begrip.

## 2 De soeverein als sterfelijke god

Soevereiniteit is, als ieder begrip, een begrip met een geschiedenis. Dat betekent niet alleen dat het begrip in de loop van de tijd een andere betekenis heeft gekregen, maar ook dat de betekenis ervan alleen kan worden begrepen in samenhang met het doel en gebruik dat ervan wordt gemaakt. De betekenis die Bodin en Hobbes aan soevereiniteit hebben toegekend is verbonden met de godsdiensttwisten die Europa in de 16<sup>e</sup> en 17<sup>e</sup> eeuw teisterden en de burgeroorlogen die daarvan het gevolg waren. Rousseau fundeert er de vrijheid mee die de burgers onder de wet hebben. En in de twintigste eeuw staat soevereiniteit onder meer voor het recht van zelfbeschikking voor volkeren. Het begrip soevereiniteit bestaat dan ook in soorten en maten.

Ofschoon er dus niet zoiets bestaat als 'het' concept soevereiniteit, is het misschien mogelijk om tot de reconstructie te komen van een ideaal-typisch concept, dat als ijkpunt heeft gediend voor de verschillende, soms fors afwijkende concepten van soevereiniteit. Soevereiniteit wordt bondig gedefinieerd als 'het hoogste gezag binnen een territorium'.<sup>1</sup> Het sleutelwoord in de definitie betreft niet 'gezag' (dat gezag méér is dan feitelijke macht heeft soevereiniteit gemeen met eerdere opvattingen over gezag), noch 'territorium', hoe vernieuwend dit aspect misschien ook is geweest in de 16<sup>e</sup> eeuw (men oefent immers gezag uit *over* iets en dus zal alle gezag op enigerlei wijze naar object bepaald zijn). Het is de idee van *hoogste* gezag, dat karakteristiek is voor soevereiniteit. Maar wat wordt daarmee bedoeld?

Om daadwerkelijk het hoogste gezag te zijn, moet het gezag, naar men zegt, de volgende drie kenmerken bezitten. Het gezag moet *ondeelbaar* zijn, omdat slechts één het hoogste gezag kan hebben. Het moet *oorspronkelijk* zijn, aangezien

---

<sup>1</sup> Vgl. de definitie in Stanford Encyclopedia of Philosophy.

de hoogste macht niet afgeleid kan zijn van een hogere macht. En het moet *onbeperkt* zijn, omdat er geen hogere macht is die haar kan beperken.

We komen deze kenmerken tegen bij Bodin, al spreekt Bodin over eeuwigdurend en absoluut gezag in plaats van oorspronkelijk en onbeperkt gezag. Onder absoluut verstaat Bodin het recht van de soeverein om iedere wet aan zijn onderdanen op te leggen, ongeacht hun inhoud. De soeverein zelf is echter niet gebonden aan welke wet dan ook, zelfs niet aan die van hemzelf:

One may be subject to laws made by another, but it is impossible to bind oneself in any matter which is the subject of one's own free exercise of will. As the law says, 'there can be no obligation in any matter which proceeds from the free will of the undertaker'.<sup>2</sup>

De soeverein staat dus boven de wet. Alleen aan de goddelijke en natuurlijke wetten en de wetten die aan alle volkeren gemeen zijn, is ook de soeverein gebonden. Maar dat tast in Bodins gedachtegang de absoluutheid van de macht van de soeverein niet wezenlijk aan. De wetten van de soeverein behoren in overeenstemming te zijn met de goddelijke wetten, maar dat zal door de soeverein, als 'image of God', ook worden *gewild*. Daarom is de soeverein er in eigenlijke zin niet aan *onderworpen*:

If justice is the end of the law, the law the work of the prince, and the prince the image of God, it follows of necessity that the law of the prince should be modelled on the law of God.<sup>3</sup>

Op deze manier is niet alleen de absoluutheid van de soevereine macht veilig gesteld, maar zijn de daden van de soevereine macht per definitie geen machtsmisbruik.

Ik spreek hier van 'soevereine macht', maar dat is eigenlijk een anachronisme. Voor Bodin, evenals voor Hobbes, is de eigenlijke drager van de soevereine macht de monarch of vorst.<sup>4</sup> De soeverein is een persoon als alle anderen, alleen monsterlijk uitvergroot doordat de macht en kracht van allen op hem is overgedragen. Niet voor niets noemt Hobbes hem de Leviathan, het schrikwekkende wezen dat beschreven staat in Job:<sup>5</sup>

Zijn binnenste is hard als steen, hard als een onderste molensteen. Verheft hij zich, dan worden machtigen bevreesd, zij geraken buiten zichzelf van ontzetting (...) Zijns gelijke is er op aarde niet, een schepsel zonder vrees. Op al wat hoog is, ziet hij neer, hij is koning over alle trotse dieren.<sup>6</sup>

De beschrijving van Hobbes is minder poëtisch, maar niet minder dreigend:

---

<sup>2</sup> J. Bodin, *On Sovereignty*, (transl. of *Les six livres de la République*, ed. Julian. H. Franklin, Cambridge: Cambridge University Press, Book 1, ch. VIII.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Bodin spreekt over de soeverein als 'prins'; volgens Hobbes is de monarchie beter toegerust om de vrede en veiligheid van de bevolking te verzekeren dan een aristocratie en democratie: Boek II, hfst 19 van *Leviathan*, (vert. door W.E. Krul), Amsterdam: Boom Meppel 1985.

<sup>5</sup> Boek II, hfst. 17.

<sup>6</sup> Job, 41.

[De éénwording van hen allen, in één en dezelfde persoon] is de geboorte van de grote LEVIATHAN, of liever (om ons eerbiediger uit te drukken), van de *sterfelijke god*, aan wie wij onder de *onsterfelijke God* onze vrede een veiligheid danken. Want als gevolg van de autoriteit die hem door elk individu in de staat is verleend, heeft hij de beschikking gekregen over zoveel macht en kracht dat hij, door de vrees die daarvan uitgaat, ieders wil kan richten op de binnenlandse vrede en onderlinge samenwerking tegen vijanden van buiten.<sup>7</sup>

Hoe vreeswekkend ook, toch heeft Hobbes' Leviathan nog iets menselijks. De soeverein is en blijft een persoon van vlees en bloed – ongelijk qua macht, maar de gelijke van zijn onderdanen als het aankomt op hartstochten en begeerten, vatbaar voor vleierei en misleiding, even rationeel en irrationeel als huisvaders, kleine ondernemers en CEO's van multinationals.

Pas bij Rousseau wordt de soeverein de volmaakte, onpersoonlijke en ongenaakbare macht – niet langer mens, maar abstracte entiteit. Ofschoon Bodin de grondlegger is van het moderne soevereiniteitsbegrip, is het Rousseau die het soevereiniteitsbegrip heeft losgemaakt van zijn stoffelijke verschijningsvorm en het tot een regulatief principe heeft gemaakt.

### 3 De soeverein als onsterfelijke god

In tegenstelling tot Bodin en Hobbes, is de soeverein bij Rousseau niet een persoon van vlees en bloed, maar een onlichamelijke entiteit. De soeverein wordt gevormd door de afzonderlijke personen van de gemeenschap die zich verenigen en op die manier een zedelijk en collectief lichaam vormen.<sup>8</sup> Rousseau heeft daarbij een radicale vorm van vereniging voor ogen. Het betreft:

(...) de *volledige* vervreemding aan *heel* de gemeenschap van *iedere* deelgenoot met *al* zijn rechten.

De door mij gecursiveerde woorden geven aan dat het Rousseau gaat om een gedachteconstructie: iets dat men zich idealiter kan *denken*, maar dat in de realiteit niet gebeurt of gebeuren kan. Nu zou men menen dat als ieder gemeenschapslid zich met al zijn rechten geheel vervreemd aan de gemeenschap, dit de volmaakte receptuur vormt voor slavernij. Voor Rousseau geldt het omgekeerde: omdat ieder zich geeft aan allen, geeft hij zich aan niemand. En aangezien ieder zich geheel en al schenkt, is de last voor allen gelijk. De consequentie is niet dat iedereen slaaf is van het zedelijke lichaam, maar dat iedereen, als onscheidbaar deel van het geheel, onderdeel uitmaakt van het zedelijke en collectieve lichaam: de algemene wil, *Volonté Générale* of soeverein. De tegenstelling tussen slaaf en meester is in deze constructie, heel Hegeliaans, opgeheven.

Rousseau is de meester van paradoxen. Neem alleen al het prachtige en pathetische begin van *Du contrat social*:

De mens wordt vrij geboren, en is alom geketend. Diegene die zich heer en meester over anderen waant, is uiteindelijk meer slaaf dan zij.

---

<sup>7</sup> Hobbes 1985, Boek II, hfst. 17.

<sup>8</sup> Rousseau, *Het maatschappelijk verdrag* (vert. van *Du contrat social* door S. van den Braak en B. van Roermund), Amsterdam: Boom 1995. Ik zal in deze paragraaf niet bij ieder citaat van Rousseau verwijzen naar de vindplaats: alle komen uit Boek I, hfst. 6 en 7 en Boek II, hfst. 1, 2, 3 en 4.

Maar de vrijheid in de natuurtoestand is, bij nadere beschouwing, slavernij, en gehoorzaamheid aan burgerlijke wetten vrijheid. De mens wordt van bekrompen dier in de natuurtoestand tot denkend wezen en mens in de burgerlijke staat, van slaaf tot een vrij wezen:

[W]ant aandrift van pure begeerte is slavernij en gehoorzaamheid aan de wet die men zichzelf heeft voorgeschreven, is vrijheid.

Hoe zit het nu met de soevereiniteit? Zoals gezegd, wordt de soeverein gevormd door de afzonderlijke personen van de gemeenschap; de soevereiniteit is de wil van dit collectieve lichaam, de algemene wil of *Volonté Générale*. Deze is gelijk aan de overeenstemming van alle belangen waarvan de privé-belangen die van elkaar verschillen zijn afgetrokken. Daarom, aldus Rousseau, is de algemene wil altijd uit op het juiste: het is immers altijd gericht op het algemeen nut. De algemene wil kan bovendien niet dwalen, omdat hij de onderdanen met geen enkele verplichting kan belasten die niet van nut is voor de gemeenschap:

Hij kan het zelfs niet willen; want onder de wet van de rede gebeurt niets zonder oorzaak, evenmin als onder de wet van de natuur.

De soeverein heeft uit de aard der zaak absolute macht. Evenals de natuur aan iedere mens een absolute macht geeft over al zijn ledematen, zo geeft het maatschappelijk verdrag aan het staatslichaam, wiens leven bestaat in de eenheid van zijn leden, een absolute macht over hen. De soevereiniteit is daarnaast onvervreemdbaar en ondeelbaar. Onvervreemdbaar, omdat de soevereiniteit niets anders is dan de algemene wil: zou het volk zonder meer beloven te gehoorzamen aan een ander, dan zou het zichzelf door deze daad ontbinden en verliest het zijn hoedanigheid van volk. En de soevereiniteit is ondeelbaar, want:

[D]e wil is algemeen of hij is niet; hij is van het volk als geheel of slechts van een deel. In het eerste geval is deze wilsverklaring een daad van soevereiniteit met de kracht van wet. In het tweede is het slechts een afzonderlijke wil of een overheidsdaad, het is hoogstens een beschikking.

De filosoof Rousseau keert de gangbare betekenis van begrippen om, heft tegenstellingen op, en het resultaat is hypnotiserend. De harde realiteit van het leven, met de niet te ontwarren kluwen van tegengestelde belangen en eindeloze conflicten, blijkt onder het gezichtspunt van de gelijkheid omgevormd te kunnen worden tot een gemeenschap die met één stem spreekt, waarin de wet het belang van allen dient en allen onder deze wet vrij zijn: zie hier de wortels van de befaamde strijdkreet *liberté, égalité, fraternité*.

Het is moeilijk in deze soeverein het monster te zien dat Bodin en Hobbes in het leven riepen. Bij hen loert voortdurend het gevaar van de soeverein die ontspoot en verandert in een despoot. De oplossing van Bodin is voornamelijk vroom, maar weinig geruststellend: de soeverein is weliswaar op aarde het hoogste gezag, maar hij blijft gebonden aan goddelijke wetten. De enige garantie die Bodin in zijn filosofische systeem voor deze binding kan bieden, loopt via een theologische sluiproute: de soeverein is een 'beeld van God' en daarom zullen de goddelijke wetten door de soeverein worden gewild. Van een beperking van de wil

van de soeverein is dan ook eigenlijk geen sprake, want men kan, aldus Bodin, onmogelijk gebonden zijn aan wat men wil.<sup>9</sup> Aldus is de soeverein in eigenlijke zin niet gebonden aan welke wet dan ook, zonder dat het gevaar bestaat dat hij in despotisme vervalt. Maar deze constructie riekt naar sofisme en overtuigt niet.

Het is precies dit probleem, het probleem van hoogste en daardoor ongecontroleerde macht, dat als een rode draad door de kritiek op het soevereiniteitsbegrip heen loopt. Als de uitoefening van soevereine macht is onderworpen aan externe criteria om rechtmatig te zijn, is van soevereiniteit geen sprake meer (het is niet langer het hoogste gezag); maar is het daar niet aan onderworpen, dan ontnemen wij aan de soevereiniteit de morele grondslag (en legitimeren wij despotisch gezag).

Dit probleem is door Rousseau op de volgende manier opgelost. Door de soevereiniteit toe te kennen aan de gemeenschap als geheel en door alle organen van de staat aan het gezag van de soeverein te onderwerpen, kan van despotisme – despotisme als de absolute macht van één over allen – per definitie geen sprake zijn. Het betreft hier immers de absolute macht van allen over allen, dat wil zeggen, van de gemeenschap over allen, of, nog preciezer, van de algemene wil over allen. Aangezien de algemene wil gelijk is aan datgene wat ieder lid van de gemeenschap wil, indien deze zich richt, niet op eigen- of groepsbelang, maar op het gemeenschappelijke belang, zijn de wetten van de gemeenschap niets anders dan de wet die men zichzelf als redelijk wezen zou voorschrijven. In dat opzicht zijn allen één en is één allen. Maar hoe kan worden gegarandeerd dat de besluiten van de soeverein ook echt uitdrukking zijn van de algemene wil en niet slechts meerderheidsbesluiten ((*volonté de tous*), gedicteerd door eigen- en groepsbelang? Voor Rousseau ligt de garantie in de algemeenheid van de wet. Aangezien de wet geen individuen of facties bevoordeelt, kunnen de leden van de vergadering alleen onder het gezichtspunt van het algemeen belang stemmen. Door de dispositie van de wil wordt in de constructie van Rousseau gegarandeerd dat de wil van de soeverein niet ontspoord:

Daar nu de soeverein slechts wordt gevormd door de afzonderlijke personen die hem samenstellen, is het onmogelijk dat hij een belang heeft of kan hebben dat met het hunne in strijd is. Bijgevolg hoeft de soevereine macht geen waarborg te stellen ten behoeve van de onderdanen, want het is onmogelijk dat het lichaam aan al zijn leden schade zou willen toebrengen.

En hij besluit deze alinea met een bijna theologische formule:

Enkel doordat hij is, is de soeverein altijd alles wat hij moet zijn.

Dit zijn geen bezwerende formules, uitgesproken om ons gerust te stellen en ons te overtuigen van de goede bedoelingen van de soeverein, maar de logische consequentie uit de premisse dat de soeverein niets anders is dan de wil van de gemeenschap zelf. Rousseau's soeverein is dan ook geen sterfelijke god, zoals bij Hobbes, maar een onlichamelijke, zedelijke entiteit – een onsterfelijke god, zou men kunnen zeggen, die *per definitie* niet fout kan handelen.

#### **4 Over soevereiniteit en andere onlichamelijke lichamen**

---

<sup>9</sup> 'Gebonden' in de zin van 'beperkt worden'. Zie noot 3.

Schrijvers, zegt men, scheppen werelden met woorden. Schrijvers, dat wil zeggen: literaire schrijvers, schrijvers van sprookjes en science fiction, verhalenvertellers. Met hun woorden activeren zij onze verbeelding en de meesten van ons geloven voor de duur van het verhaal in de toverkunsten van Harry Potter, de liefde van Saïdja voor Aninda en het lijden van de jonge Werther. Wat de scheppingskracht van schrijvers betreft: die begrijpen wij uiteraard in overdrachtelijke zin. Als we het verhaal uit hebben en het boek dichtklappen, gaan we over tot de orde van de dag, zonder te wachten op de tovenaarsleerling of romanheld die ons komt verlossen uit onze misère. De wereld die de schrijver schept is een imaginaire wereld en de meeste lezers hebben geen enkele moeite om de fictie, hoe overtuigend ook, te scheiden van de realiteit.

Fictie en realiteit, woord en werkelijkheid... het lijkt een tegenstelling, maar het is moeilijker om de grens tussen beide te leggen dan realisten, positivisten en sommige filosofen menen. Van Plato is bekend dat hij dichters en toneelspelers uit de samenleving weert, omdat wat ze zeggen *dichterlijk* is, dat wil zeggen: in strijd met de waarheid.<sup>10</sup> Nu is de notie van 'realiteit' bij Plato een bijzondere, omdat de realiteit voor hem niet samenvalt met wat de meesten van ons als realiteit ervaren: de aarde onder onze voeten, de lucht die wij inademen en het voedsel dat we eten – heel die zintuiglijke werkelijkheid, kortom, die de nuchtere burger en exacte wetenschapper als enige realiteit erkennen. Die realiteit staat wel ver af van Plato's transcendentie werkelijkheid, de Ideeën achter de verschijningsvormen, maar ik vermoed dat onze nuchtere burgers en wetenschappers het met Plato eens zullen zijn dat de werkelijkheid onafhankelijk is van wat mensen daarover *zeggen*. De wereld komt niet tot aanschijn door erover te *spreken*. We kunnen er ware en onware uitspraken over doen, maar wat wij er ook over beweren, de werkelijkheid blijft gelijk aan zichzelf.

Wat moeten onze realisten in dit verband dan met Rousseau's soeverein? Wat is de realiteitswaarde van deze onlichamelijke, zedelijke entiteit, waarover Rousseau allerlei stellige uitspraken doet als onvervreemdbaarheid, ondeelbaarheid en absoluutheid? Het lijkt een symptoom van magisch denken om realiteit toe te kennen aan iets dat slechts een gedachteconstructie is, een *begrip*. Wat we ook mogen vinden van de soeverein van Bodin en Hobbes, het is in ieder geval een persoon van vlees en bloed waaraan men geen wil hoeft *toe te schrijven*, maar die er ook daadwerkelijk één bezit en die ons, dank zij de macht waarmee hij is bekleed, die wil doet voelen zodra wij ons ertegen verzetten. De soeverein van Bodin en Hobbes is, zou men kunnen zeggen, 'a brute fact', een empirische grootheid, even reëel als het rotsblok dat ons verplettert als het op ons valt. Waar de soeverein van Bodin en Hobbes een empirische, reële entiteit is, is het onstoffelijke, collectieve lichaam van Rousseau een constructie van de geest, een filosofisch concept. Maar als onze realisten gelijk hebben, hoe is het dan mogelijk dat juist in ons geseculariseerde, verwetenschappelijkte tijdperk het onstoffelijke begrip soevereiniteit zo'n grote vlucht genomen heeft? Hoe kan de hoogste macht bij 'het volk' (een constructie) of de constitutie (evenzeer een constructie) liggen? Hoe kan, anders gezegd, een concept, niet meer dan een constructie van de geest, worden beschouwd als iets reëels en bestaands waaraan ook nog eens de hoogste macht in een land toevalt?

## 5 Natuurlijke feiten en sociale feiten

---

<sup>10</sup> Plato, *De Staat*, III, 386-403.

‘We live in exactly one world’, zegt Searle in zijn boek *The Construction of Social Reality*.<sup>11</sup> Dat is een prachtig begin van een prachtig boek dat gaat over de manier waarop wij, bovenop de wereld van empirische feiten, een tweede wereld van sociale feiten construeren – een wereld, die voor het sociale wezen dat de mens is niet minder realiteit heeft dan de aarde onder onze voeten, de lucht die wij inademen en het voedsel dat we eten. Hoewel wij voor ons bestaan afhankelijk zijn van de wereld van de *brute facts of nature*, speelt ons leven zich grotendeels af in de sociale wereld. Wij kopen levensmiddelen, zijn de eigenaar van een computer, hebben de ouderlijke macht over ons kind en betalen belasting. Weliswaar zijn een Edammer, een computer en zelfs een kind *brute facts of nature*, dat wil zeggen, fysieke verschijnselen, maar koop, eigendom, ouderschap en belastingaanslagen zijn dat niet. Deze laatste feiten worden door Searle *institutionele feiten* genoemd, omdat zij menselijke instituties nodig hebben om te bestaan. Het stukje papier waarmee de Edammer wordt gekocht heeft de institutie van geld nodig om een biljet van tien Euro te zijn en belastingaanslagen kunnen alleen bestaan dank zij de institutie van een overheid. Natuurlijke feiten daarentegen, zoals de sneeuw op de Mount Everest en de boom aan de overkant van de straat, bestaan los van menselijke instituties: ze hebben geen mensen of menselijke instituties nodig om te bestaan. Zonder mensen verliezen ze slechts hun vele namen in de verschillende talen.<sup>12</sup>

Kenmerkend voor institutionele feiten is dat het feiten zijn die iets anders betekenen dan kan worden afgeleid uit hun natuurlijke eigenschappen. Dat een Euromunt meer is dan alleen een rond schijfje metaal, maar een ruilmiddel van bepaalde waarde, is te danken aan het feit dat wij die ronde schijfjes metaal gebruiken om goederen en diensten mee te kopen. Dat is een andere manier om te zeggen dat die schijfjes metaal ‘geld’ zijn. Willen we nu uitleggen wat ‘geld’ is, dan zullen we het niet hebben over de munten zelf (hun vorm, legering en stempel), maar over wat ermee wordt *gedaan*. En wat mensen ermee doen, hangt weer samen met de betekenis die door hen gezamenlijk aan het voorwerp wordt toegekend – wat zij erover *zeggen*. Een munt is dus iets anders dan een schijfje metaal, en de betekenis ervan zit niet in het voorwerp, maar in de hoofden van mensen, in wat zij erover zeggen, wat zij ermee doen en wat zij erbij denken.

“The attitude that we take toward the phenomenon”, aldus Searle, “ is partly constitutive of the phenomenon”:

If, for example, we give a big cocktail party, and invite everyone in Paris, and if things get out of hand, and it turns out that the casualty rate is greater than the Battle of Austerlitz – all the same, it is not a war; it is just one amazing cocktail party. Part of being a cocktail party is being thought to be a party; part of being a war is being thought to be a war.<sup>13</sup>

Niet iedere gevechtshandeling is een oorlog; en niet iedere oorlog bestaat uit gevechtshandelingen.<sup>14</sup> Om in oorlog te zijn, moet de oorlog worden *verklaard* – er dient, zoals dat in het technische jargon van de taalhandelingsfilosofie wordt genoemd, een taalhandeling te worden verricht. En dat heeft oorlog gemeen met

---

<sup>11</sup> J.R. Searle, 1995 London: Penguin Group 1995, p. xi.

<sup>12</sup> Searle 1995:2.

<sup>13</sup> Searle 1995:34.

<sup>14</sup> Denk voor wat het laatste betreft aan Tolstoi's *Oorlog en vrede* en de reeds door de Scythen beoefende tactiek van de ‘verschroeide aarde’.



alledaagse instituties als huwelijk en vergaderen. De ambtenaar van de burgerlijke stand *verklaart* man en vrouw (of man en man of vrouw en vrouw) gehuwd en het is op basis van deze taalhandeling en het ja-woord van bruid en bruidegom (eveneens taalhandelingen) dat het huwelijk tot stand komt, dat wil zeggen: dat een nieuwe status in het leven wordt geroepen. En wij openen de vergadering door te *zeggen* dat de vergadering is geopend. Het is op deze manier dat we, in de befaamde formulering van Austin, iets *doen* met woorden.<sup>15</sup> Maar het is meer dan dat: we construeren er ook een werkelijkheid mee: de huwelijksvoltrekking heeft een feit met tal van rechtsgevolgen in het leven geroepen; en door het woord van de voorzitter is de groep mensen rond de tafel plots een vergadering geworden, met een statuut, een agenda en bevoegdheden.

Wie dus wil weten wat instituties als geld, huwelijk of burgerschap inhouden, zal de (gedrags-)regels moeten bestuderen die de gemeenschap volgt in monetaire kwesties, huwelijk en burgerschap. Dit inzicht is juristen al lang bekend. Want hoe leg je een rechtenstudent uit wat eigendom precies inhoudt? Door hem de regels te laten bestuderen die worden gevolgd met betrekking tot eigendom – regels die deels zijn vastgelegd in de wet, deels kunnen worden afgeleid uit de jurisprudentie en deels voortvloeien uit de gewoonten en gebruiken van de rechtsgemeenschap. De status van eigendom ontstaat echter alleen als we de regels van de betreffende institutie correct volgen. Een huwelijk zonder ‘ja-woord’ is nietig; als de kiezers slechts op één kandidaat of één partij kunnen stemmen, is van een democratische verkiezing geen sprake; en wie de toren schuin over het schaakbord beweegt, speelt het spel verkeerd en de zet wordt afgekeurd.<sup>16</sup> Naar analogie van taal – ook een institutie – en in navolging van Wittgenstein, kunnen we spreken van de *grammatica* van de institutie. Het behoort tot de *grammatica* van het begrip ‘democratie’, dat op alternatieve kandidaten of partijen kan worden gestemd en het behoort tot de *grammatica* van het woord ‘schenken’ dat men niet aan zichzelf kan schenken:

Waarom kan mijn rechterhand mijn linkerhand geen geld schenken? – Mijn rechterhand kan het in mijn linker stoppen. Mijn rechterhand kan een schenkingsakte uitschrijven en mijn linkerhand een bewijs van ontvangst.<sup>17</sup>

Het antwoord van Wittgenstein op deze vraag is dat de verdere praktische gevolgen niet die van schenking zijn: ‘Wanneer de linkerhand het geld van de rechterhand heeft aangenomen etc., zul je vragen: “Nu, en verder?”’ Instituties zijn *sociaal*, niet *privé*. Je kunt wel een *privé*-opvatting hebben over de betekenis van een begrip of uiting, een betekenis die niemand anders begrijpt, maar het zal om die reden ook geen effect hebben, of het verkeerde – als je bij een veiling je hand opsteekt, kun je na afloop niet aankomen met het excuus dat je daarmee juist hebt willen zeggen dat je het schilderij niet wilde.<sup>18</sup>

Instituties zijn patronen van handelen van velen – daaronder ook begrepen het spreken – dat zichzelf in standhoudt doordat het wordt nagevolgd. Door met Euro’s te betalen dragen wij bij aan de in standhouding van de institutie van de

---

<sup>15</sup> J.L. Austin, *How to do things with words*, ed. J.O. Umson, Oxford: Clarendon Press 1962.

<sup>16</sup> Of speelt een ander spel, een variant op schaken. Maar het heeft alleen zin daarvan te spreken als het niet eenmaal op die manier gespeeld wordt, maar een *gebruik* bestaat om het op die manier te spelen – kortom, als het een institutie is.

<sup>17</sup> Wittgenstein 1992, § 268.

<sup>18</sup> Art. 3:35 BW.

Euro, maar wij betalen ermee, *omdat* iedereen de Euro beschouwt als betaalmiddel. De Euro is, kortom, geld, omdat wij zeggen dat de Euro geld is; en zeggen dat het geld is, maakt de Euro tot geld:

There is no way to rationalise or justify the pattern of behaviour without circularity. This logical circle derives from the fact that the whole discourse, the whole language game of calling something 'property', is a self-referring practice. In virtue of it being a self-referring practice it is also a self-creating practice.<sup>19</sup>

Instituties zijn, behalve 'self-referring and self-creating' ook 'self-fulfilling prophecies'. Dat laten instituties als geld en aandelenhandel goed zien: de koersen stijgen zolang iedereen vertrouwen in de valuta of aandelen heeft, dat wil zeggen, zolang wij geloven dat iedereen gelooft dat de valuta en aandelen door iedereen worden beschouwd als waardevol. Is dat vertrouwen ineens weg, zoals tijdens de tulpenmanie of op Black Tuesday en bieden alle beleggers hun bollen en obligaties tegelijk te koop aan, dan stort de institutie, als zelfdragende constructie, ineen. 'What sort of certainty is it,' vraagt Wittgenstein zich af, 'that is based on the fact that in general there *won't* actually be a run on the banks by all their customers: though they would break if it did happen?'<sup>20</sup> en het antwoord is dat de zekerheid dat dit niet gebeurt, berust op onze overtuiging dat *iedereen* ervan overtuigd is dat dit niet gebeurt. Voor veel instituties is dit vertrouwen op de overtuigingen van anderen gerechtvaardigd. En voor alle instituties geldt dat zij berusten op een *self-fulfilling prophecy at large*. Het sociale karakter van institutionele feiten wordt ook langs deze weg nog eens onderstreept.

Zoveel is zeker: institutionele feiten bestaan. Ons voorstellingsvermogen laat ons in de steek om ons een leven voor te stellen zonder die complexe bovenbouw aan onderling samenhangende instituties als tijd, geld, eigendom en belastingen. Zelfs de meest verstokte realist zal zijn leven richten naar dergelijke instituties en ervoor zorgen tijdig op het station te zijn met voldoende geld op zak (al zal dat tegenwoordig meestal digitaal geld zijn).

## 6 Soevereiniteit: een onmogelijk concept

Betekent dit nu dat de soeverein, zoals Rousseau die zich die heeft gedacht, bestaat? Het is uiteraard niet voldoende om tot het bestaan ervan te concluderen, omdat men zich een concept van soevereiniteit kan *denken*. Men kan ook zelf een taal bedenken, maar daarmee is het nog geen taal. Wie een taal spreekt, volgt regels – syntactische en semantische regels. Maar als de taal een privé-taal is, is er geen extern criterium of die taal volgens de regels wordt gesproken of niet – er is slechts de overtuiging van de bedenker en enige spreker van die taal dat hij zijn taal 'volgens de regels' spreekt. Maar die overtuiging kan hij ook hebben terwijl hij van de regels afwijkt. Pas als er een tweede persoon is die de taal spreekt, kunnen we van regels in eigenlijke zin spreken, dat wil zeggen: van instituties. Pas dan kan

---

<sup>19</sup> D. Bloor, *Wittgenstein, Rules and Institutions*, London: Routledge 1997, p. 31.

<sup>20</sup> L. Wittgenstein, *Remarks on the Foundation of Mathematics*, G.H. von Wright, R. Rhees and G.E.M. Anscombe (eds), transl. G.E.M. Anscombe, Oxford: Blackwell 1978, VII:35.

onderscheid worden gemaakt tussen het *volgen* van (taal)regels en *denken* dat men de (taal)regels volgt.<sup>21</sup>

Iets vergelijkbaars geldt voor soevereiniteit. Het klassieke concept van soevereiniteit, ontwikkeld door Bodin en culminerend in dat van Rousseau, is een radicaal concept, verkregen door het consequent doordenken van de implicaties van de, naar het schijnt, alleszins redelijke premissen over samenleving, burger en overheid. Het resultaat is het hypnotiserende concept van soevereiniteit als oorspronkelijk, onvervreemdbaar en absoluut gezag binnen een bepaald territorium – een concept dat het politieke en juridische denken over de staat de laatste eeuwen, naar men zegt, heeft beheerst. Welnu, zouden we kunnen zeggen, aangezien soevereiniteit gebleken is meer te zijn geweest dan alleen een gedachteconstructie, en daadwerkelijk wordt toegekend aan staten, bestaat de institutie van soevereiniteit, op precies dezelfde manier als eigendom en huwelijk bestaan. Niet alleen politiek filosofen, maar ook politici en juristen beschouwen de staat immers als een soevereine entiteit. Als er al geluiden zijn die een interventie door de internationale gemeenschap rechtvaardigen in geval een staat op grove schaal binnen zijn territorium de mensenrechten schendt of indien sprake is van een falende staat, dan tast dit niet zozeer het concept van soevereiniteit zelf aan, maar stellen we alleen dat de aan staten toegekende soevereiniteit voorwaardelijk is.<sup>22</sup> Soevereiniteit als zodanig, als politiek-juridisch concept, lijkt er niet door te worden aangetast.

Nu is het verband dat bestaat tussen een institutie en het woord waarmee wij de institutie aanduiden conventioneel bepaald. Waar het om gaat is de vraag of de institutie die in het internationale publiekrecht soevereiniteit of voorwaardelijke soevereiniteit wordt genoemd, hetzelfde concept is als het concept van soevereiniteit dat door de politiek filosofen, in het bijzonder Rousseau, is gemunt.

Mijn antwoord op deze vraag luidt ontkennend. En dat is niet, omdat het soevereiniteitsconcept van Bodin, Hobbes en Rousseau op morele of *real-politische* gronden moet worden verworpen, maar omdat soevereiniteit, opgevat als *hoogste* gezag, een onmogelijk concept is. En dat heeft het gemeen met andere, even invloedrijke filosofische concepten, zoals de wil van het autonome individu.

## **7 Soevereiniteit als solipsisme**

Om maar meteen met de deur in huis te vallen: het filosofisch doorwrochte concept soevereiniteit is geen institutie en *kan* het ook niet zijn. En dat geldt voor het soevereiniteitsbegrip van zowel Bodin en Hobbes als die van Rousseau. Het is een misverstand te denken dat de soeverein van Bodin en Hobbes minder onstoffelijk is dan die van Rousseau. Hoe concreet Bodin en Hobbes zich de soeverein ook dachten, deze is altijd méér dan alleen een persoon van vlees en bloed. Uitsluitend voor zover de soeverein *mens* is, een wezen van vlees en bloed, is de soeverein een 'brute fact of nature'. Maar de soeverein is een mens aan wie bevoegdheden zijn toegekend die anderen niet bezitten – de bevoegdheid om wetten uit te vaardigen, recht te spreken, de oorlog te verklaren en vrede te sluiten. Deze bevoegdheden heeft hij niet van nature, maar zijn hem toegekend bij de stichting

---

<sup>21</sup> Wittgenstein 1992, § 202: 'And hence also "obeying a rule" is a practice. And to *think* one is obeying a rule is not to obey a rule. Hence it is not possible to obey a rule "privately": otherwise thinking one was obeying a rule would be the same thing as obeying it.'

<sup>22</sup> O.m. F.R. Tesón, *Humanitarian Intervention. An Inquiry into Law and Morality*, Ardsley NY: Transnational Pub. Inc 1997.

van de staat.<sup>23</sup> Dat, wat de heerser tot soeverein maakt, de soevereiniteit, is geen 'brute fact of nature', maar een sociale constructie, even onstoffelijk als de algemene wil van Rousseau. Het verschil tussen Rousseau en zijn voorgangers is, dat de drager van de soevereiniteit niet langer een persoon is, en zelfs niet eens de vergadering van personen, maar uitsluitend de wil van de gemeenschap. Bij Rousseau is de soeverein, zouden we kunnen zeggen, opgegaan in de soevereiniteit.

Voor alle drie de denkers geldt de wil van de soeverein als het eigenlijke fundament van de soevereiniteit. De autonomie van de soeverein berust op de autonomie van zijn wil, de absolute vrijheid om te beslissen naar eigen goeddunken. Dat betekent niet alleen dat de wil van de soeverein niet alleen niet wordt beteugeld door een (hogere) macht, intern, extern of bovenwereldlijk, maar ook dat er geen andere macht dan de soeverein zelf is die vaststelt of hij heeft gewild en wat hij heeft gewild. Het is precies dit element van hoogste macht – met de daarmee samenhangende aspecten van ondeelbaarheid, onvervreemdbaarheid, oorspronkelijkheid en vooral absoluutheid – dat soevereiniteit tot een hermetisch begrip en daarmee tot een onmogelijk begrip maakt. Het is een onmogelijk begrip, omdat het tot solipsisme voert.

Solipsisme is de samentrekking van het Latijnse *solus* (alleen) en *ipse* (zelf). In filosofische zin is het de leer dat alleen ons eigen ik en zijn bewustzijnsdaden bestaan. Het soevereiniteitsbegrip van Rousseau lijkt deze leer te veronderstellen. Het enige criterium van de soeverein om vast te stellen of hij wil en *wat* hij wil, is de *overtuiging* dat hij wil en dat hij dit, en niet iets anders wil. En mocht hij plots van mening zijn dat hij zich heeft vergist, dat hij het eigenlijk niet wilde, of iets anders, dan is het enige criterium voor die vergissing opnieuw de eigen overtuiging. Het probleem is dat hij zich kan vergissen, zelfs in de gedachte dat hij zich heeft vergist.

Mocht dit allemaal erg abstract, theoretisch en futiel overkomen, dan neem ik u graag mee naar drie sleutelartikelen uit het BW waarin dit probleem centraal staat: de artikelen 3:33-35 BW. Ter introductie een casus:

Een promovendus ziet in de etalage een fraai vormgegeven en uiterst krachtige computer van het merk Apple te koop aangeboden voor 2500 euro. Hij is zo overdonderd door de schoonheid van het apparaat, dat hij naar binnen stapt en tegen de verkoper zegt: "Ik koop deze computer." Aldus verricht de promovendus een rechtshandeling: hij aanvaardt het aanbod van de winkel. Daarmee is in beginsel een koopovereenkomst tot stand gekomen.

Thuis vraagt de promovendus zich verbijsterd af waarom hij de computer heeft gekocht. Hij heeft niet alleen geen geld om zo'n dure aanschaf te doen, maar hij heeft enkele maanden terug al een computer aangeschaft waarover hij zeer tevreden is. Bovendien betreft het een computer die voornamelijk door grafisch ontwerpers worden gebruikt, met software waar hij nooit gebruik van zal maken. Hij begrijpt niet wat hem bezielde en belt de verkoper op om de koop ongedaan te maken.

Artikel 33 biedt voor het probleem in deze casus – is aanvaarding tot stand gekomen? – een helder uitgangspunt: 'Een rechtshandeling vereist een op een rechtsgevolg gerichte wil die zich door een verklaring heeft geopenbaard'. Het

---

<sup>23</sup> Hobbes, Boek II, hfst. 17 en 18.

bestaan van een op een rechtsgevolg gerichte wil is hier een noodzakelijke voorwaarde voor de geldigheid van de rechtshandeling. Maar we zitten hier gelijk met een probleem. Nog afgezien van de gevallen van wilsgebreken – men wilde niet maar werd gedwongen, of men wilde iets anders en dwaalde in het object van de rechtshandeling – is er ook het probleem dat men iets het ene moment kan willen en het volgende moment niet. Ook dat kan een vorm van dwang of dwaling zijn, niet met betrekking tot het object van de rechtshandeling, maar met betrekking tot de wil zelf. Deze situatie wordt door de wet in artikel 34 erkend, en wel door de aanvankelijke wil te kwalificeren als een aberratie. Art. 3:34 lid 1 BW luidt:

Heeft iemand wiens geestesvermogens blijvend of tijdelijk gestoord, iets verklaard, dan wordt een met de verklaring overeenstemmende wil geacht te ontbreken, indien de stoornis een redelijke waardering der bij de handeling betrokken belangen belette, of indien de verklaring onder invloed van die stoornis is gedaan. Een verklaring wordt vermoed onder invloed van de stoornis te zijn gedaan, indien de rechtshandeling voor de geestelijk gestoorde nadelig was, tenzij het nadeel op het tijdstip van de rechtshandeling redelijkerwijze niet was voorzien.

Maar waarom zou de latere wil de werkelijke wil zijn en de eerste een dwalende? De wet legt het criterium bij de redelijkheid. Redelijkheid in dit verband wil zeggen dat men alleen dat werkelijk wil als die wil het resultaat is van een redelijke waardering van de belangen die bij de handeling zijn betrokken. Belet een geestelijke stoornis een redelijke waardering van die belangen, dan wordt geacht tussen verklaring en wil geen overeenstemming te bestaan. Maar wanneer is sprake van een geestelijke stoornis? Daarvan is sprake als de rechtshandeling leidt tot voorzienbaar nadeel. En dit laatste, de voorzienbaarheid van het nadeel, verwijst weer terug naar het criterium van de redelijkheid: wie zijn belangen op een redelijke manier afweegt, kiest niet voor iets dat hij als nadelig beschouwt (art.34 lid 1).

Het is interessant te zien hoe omzichtig de wetgever zich uitdrukt als het erop aankomt het bestaan van wil of geestelijke stoornis aan te nemen. Een verklaring wordt 'vermoed' onder invloed van een stoornis te zijn gedaan; en een met de verklaring overeenstemmende wil wordt 'geacht' te ontbreken als deze is gedaan onder invloed van de stoornis. Het bestaan van een stoornis of het ontbreken van een met de verklaring overeenstemmende de wil staat, zoals zoveel in het burgerlijk recht, onder het postulaat van de redelijkheid: het is *redelijk* om aan te nemen dat onder zulke omstandigheden sprake is van een geestelijke stoornis en dus van het ontbreken van een met de verklaring overeenstemmende wil. Maar zeker weten doen we dat uiteraard niet, omdat we geen toegang hebben tot iemands innerlijk.

De artikelen 33 en 34 staan volop in het teken van de wilsleer. Zonder wil geen rechtshandeling; en *of* men wilde, wordt bepaald door het nadeel dat degene die de verklaring deed meent te lijden als gevolg van de rechtshandeling (behoudens nadeel wegens omstandigheden die niet kenbaar waren ten tijde van de verklaring). Onze promovendus zal dan ook met succes kunnen betogen dat zijn wil niet overeenstemde met zijn verklaring dat hij deze computer wilde kopen, dat wil zeggen: dat dit niet zijn *werkelijke* wil was. In de woorden van de wet: hij wordt geacht zodanige wil niet te hebben gehad, omdat de rechtshandeling nadelig voor hem is.

Het rechtsverkeer zou echter volledig worden ontworpen door een dergelijk primaat van de wil. Contractsvrijheid is weliswaar één van de uitgangspunten van het contractenrecht, maar het vertrouwensbeginsel is dat ook. Artikel 35 verplaatst het bestaan van de wil als mentaal verschijnsel van het innerlijk naar de buitenkant, naar de gedragingen en uitingen van de persoon. Artikel 3:35 BW bepaalt:

Tegen hem die eens anders verklaring of gedraging overeenkomstig de zin die hij daaraan onder de gegeven omstandigheden redelijkerwijze mocht toekennen, heeft opgevat als een door die ander tot hem gerichte verklaring van een bepaalde strekking, kan geen beroep worden gedaan op het ontbreken van een met deze verklaring overeenstemmende wil.

Ofschoon de wetgever de eis van de 'op een rechtsgevolg gerichte wil' niet laat vallen, geldt als zodanig niet het mentale en voor anderen onkenbare verschijnsel van de innerlijke ervaring, maar datgene dat door de ander in de gegeven omstandigheden *op grond van gedrag en uitingen* redelijkerwijze kan worden begrepen als de wil van de wederpartij. Met deze benadering verklaart de wetgever de wil tot een institutie.

## **8 Het sociale karakter van mentale ervaringen**

Hoe kan datgene dat aller-individueelst is en dat alleen het ik ervaart, een institutie zijn, een sociaal feit? Is mijn wil niet net als de pijn die ik voel, uitsluitend een individuele ervaring? Ik kan anderen die ervaring meedelen, maar dat maakt niet mijn wil of pijn tot een sociaal verschijnsel, alleen het spreken erover.

Als we hiermee bedoelen te zeggen dat de pijnprikkels die de zenuwbanen doorgeven aan de hersenen, een exclusieve aangelegenheid zijn van het organisme dat zich brandt aan het broodrooster, dan is dit ongetwijfeld juist. Dat geldt ook voor het oog dat via de zenuwen de vormen en kleuren als prikkels doorgeeft aan het brein. Maar *weten* dat de tomaat die wij waarnemen 'rood' is, wordt niet bepaald door de prikkels, maar door de taal die we spreken, door de categorieën van kleur en vorm. We hebben dit als kind geleerd door socialisatie – door een eindeloos proces van oefening en training met geduldige ouders en verzorgers die ons corrigeerden als wij van de banaan zeiden dat die rood is, en ons prezen als we 'rood' van aardbeien prediceerden. Voor pijn geldt hetzelfde. De zuigeling huult als het pijn voelt, maar dat is iets anders dan dat het *weet* dat het pijn heeft. Om te weten dat het *pijn* heeft, moet het kunnen onderscheiden tussen verschillende gewaarwordingen die maken dat het huult: honger, kou, pijn, of verlangen naar aanraking.

Het is met de wil niet anders. Om te weten dat we iets willen, moeten we kunnen onderscheiden tussen nauw verwante affecten, zoals verlangens, neigingen, ambities en fantasieën, die de grondslag kunnen vormen, maar niet hetzelfde zijn als de wil waarover art. 3:33 BW spreekt. We kunnen *verlangen* naar het bezit van een cabriolet, de *neiging* hebben om een kroket te eten als we langs een automatiek lopen, de *ambitie* hebben om lijsttrekker te worden en *fantaseren* over een date met Jennifer Lopez, zonder daadwerkelijk de wil te hebben een cabriolet aan te schaffen, een kroket te kopen, zich kandidaat voor het lijsttrekkerschap te stellen of Jennifer Lopez op te bellen. Ook dat is een leerproces, iets dat we leren samen met de bijbehorende uitingen van aarzeling, verzuiching of beslistheid. Het

is op grond van gedrag en uitlatingen dat wij van onszelf en anderen weten of wij iets willen, er alleen over fantaseren of in dubio verkeren.

In dit opzicht zijn mentale ervaringen sociale verschijnselen. Dat betekent niet dat gevoelens en emoties niet daadwerkelijk voor het individu bestaan, maar drukt uit dat hun betekenis is te danken aan de betekenis die daar collectief aan wordt gehecht en die zich *tonen* in gedragingen. Hoezeer het mentale is verbonden met gedragingen, blijkt als we onoprecht zijn en simuleren dat we iets willen. De uitdrukking is niet voor niets dat wij in dat geval *doen* alsof wij dat willen. Om te simuleren en te bedriegen moeten wij weten op welke manier wij uiting geven aan de wil en hoe dat door anderen wordt verstaan. Ook dan participeren wij in de institutie van het 'willen'.

Wat kunnen wij in dit verband over de wil van onze promovendus zeggen? De wetgever is ruimhartig en is bereid te erkennen dat zijn wil niet overeenstemde met zijn verklaring (de rechtshandeling is immers nadelig voor hem). Alleen zal de promovendus op het ontbreken van zijn wil vermoedelijk geen beroep kunnen doen, omdat de verkoper op grond van gedrag en omstandigheden in redelijkheid mocht aannemen dat de promovendus iets verklaarde dat hij ook werkelijk wilde. Maar wat wilde de promovendus nu *werkelijk*?

Deze vraag lijkt op het eerste gezicht onmogelijk te beantwoorden, niet alleen voor ons, maar ook voor de promovendus zelf. Dat hij het wilde ten tijde van zijn verklaring, nemen zowel wij als de promovendus aan op grond van wat hij toen deed en zei. Dat hij het naderhand niet wilde, wordt door hem en ons eveneens aangenomen op grond van wat hij naderhand deed en zei. Zonder een externe maatstaf is de aanvankelijke wil niet minder de werkelijke wil dan de latere. Dat zowel de promovendus als wij niettemin geneigd zijn om zijn latere wil meer dan de eerste als zijn werkelijke, 'echte' wil te zien, is omdat die latere wil datgene is wat de *redelijke* mens in zijn geval zou hebben gewild, al zal hij door het recht aan de aanvankelijke verklaring worden gehouden in verband met het vertrouwensbeginsel. Maar met het beroep op de redelijkheid hebben we het solipsisme van het soevereine individu verworpen.

## **9 Soevereiniteit als despotisme**

Dat Rousseau een onderscheid maakt tussen de algemene wil (*Volonté Générale*) en de wil van allen (*volonté de tous*), laat naar mijn mening zien dat ook hij het solipsisme van zijn soevereiniteitsconcept verwerpt – en daarmee het concept zelf. Binnen deze filosofische constructie valt een dergelijk onderscheid immers niet te maken. Want om te weten of het besluit van de volksvergadering de uitdrukking is van de algemene wil (*Volonté Générale*) of het resultaat van de wil van allen (*volonté de tous*), zouden we de algemene wil moeten kennen. Maar deze komt uitsluitend tot stand in het volksberaad en is om die reden voor eenieder onkenbaar, totdat het volksberaad de algemene wil heeft vastgesteld. Het volksberaad zelf kan echter evenmin onderscheiden tussen de algemene wil en de wil van allen. Want hoe kan het volksberaad weten of datgene wat zij wil ook is wat zij had behoren te willen? Hoe vaak ook over dezelfde zaak zou worden gestemd, het zou daar geen antwoord op kunnen geven, omdat na iedere stemming de vraag kan worden gesteld of dit besluit is wat het volk had behoren te willen, of slechts een meerderheidsbesluit – de wil van allen. Ieder wilsbesluit van het volksberaad kan zowel de algemene wil of de wil van allen zijn of beide tegelijk, wat erop neerkomt dat de feitelijke wil niet alleen *de facto*, maar ook *de iure* gelijk is aan de algemene wil.

Maar als er geen andere maatstaf bestaat voor de beoordeling van het gedrag van de soeverein dan het oordeel van de soeverein zelf, dan is de soeverein, om een ander politiek filosoof, Montesquieu, aan te halen, *lui-même la règle*, en dus een despoot. Het gaat Rousseau er echter om te ontsnappen aan de ogenschijnlijke vrijheid in de natuurtoestand en waarlijk vrij te zijn onder de zedelijke wetten van de burgerlijke staat – niet om zich te moeten onderwerpen aan de tirannieke wetten van een despoot, zelfs niet als men daar zelf onderdeel van is.

Net zomin als de promovendus alleen op grond van innerlijke overtuiging kan beoordelen wat nu zijn *werkelijke* wil is, kan de volksvergadering in die hoedanigheid beoordelen of het met de juiste dispositie heeft besloten. Voor de vaststelling daarvan is een extern criterium nodig, een maatstaf aan de hand waarvan de wil van de soeverein zelf wordt beoordeeld. Men zou kunnen tegenwerpen dat, aangezien eenieder deel is van de soeverein, het uiteindelijk de soeverein zelf is die beoordeelt of het eerder genomen besluit vanuit de juiste dispositie is genomen. Maar hier zijn het de woorden die ons op het verkeerde been zetten. Dat wordt duidelijk aan de hand van het voorbeeld van de promovendus. De promovendus die naderhand zijn wil als een aberratie beoordeelt, doet op dat moment iets anders dan uitspreken wat hij wil. Hij oordeelt aan de hand van een maatstaf die hij niet aan zichzelf ontleent, maar zet zijn wil of gedrag af tegen de wil of het gedrag van de *redelijke mens*.

Voor de soeverein geldt hetzelfde. De kwaliteit van de besluiten van de soeverein zijn nauw verbonden met het besluitvormingsproces. Zo verbiedt Rousseau uit vrees voor kliekvorming onderling overleg, maar hij stelt wel de eis dat de leden van de vergadering vooraf goed zijn geïnformeerd. Het aantal randvoorwaarden waaraan een goed besluitvormingsproces moet voldoen, kan moeiteloos worden uitgebreid: niet alleen moet de vergadering goed worden voorgelicht, maar de formulering van de kwestie waarover wordt besloten moet helder zijn, terwijl bovendien de kwesties die de vergadering krijgt voorgelegd beoordeeld moeten worden op prioriteit, onderling consistent dienen te zijn, enz. Het is een eenvoudig woord, de 'wil' van de soeverein, maar dat eenvoudige woord omvat een complex sociaal proces en is niet één besluit, maar bestaat uit vele besluiten die tezamen en in onderling verband leiden tot het besluit dat met een ander eenvoudig woord 'wet' wordt aangeduid. De vraag óf en wát de soeverein besloten heeft, en of het dat heeft gedaan met het oog op het algemeen belang, vereist dat het complexe besluitvormingsproces wordt beoordeeld aan de hand van maatstaven die niet die van de soeverein als volksvergadering zijn, maar van de gemeenschap zelf, waarin de institutie van de soevereiniteit ligt ingebed.

Pas als we abstraheren van de gehele sociale context waarbinnen de institutie van soevereiniteit opereert, verschijnt de soeverein in zijn ongenaakbare gedaante van oorspronkelijk, onvervreemdbaar, ondeelbaar en hoogste gezag – dat wil zeggen: als solipsisme. Maar wie de sociale context van de institutie wegdenkt, houdt alleen *brute facts of nature* over – alleen de munten en bankbiljetten, maar niet de handelingspraktijken die deze tot geld maken.

## **10 Conclusie: soevereiniteit als maatstaf**

Soevereiniteit als oorspronkelijke, ondeelbare en hoogste macht binnen een bepaald grondgebied is een onmogelijk concept. Als het al bestaat, dan kan het geen *brute fact of nature* zijn, maar is het een institutie. Maar als het een institutie is, dan gelden voor het bestaan ervan regels die constitutief zijn voor die institutie. Die regels worden weliswaar door de gemeenschap zelf gecreëerd, maar



vervolgens gelden deze regels tevens als *maatstaf van* de institutie. Dat is een andere manier om te zeggen dat de institutie niet gelijk kan worden gesteld met de verschijningsvorm. Het is precies dit onderscheid – het onderscheid tussen de *verschijningsvorm* van de institutie en de institutie als *maatstaf* – dat ten grondslag ligt aan het onderscheid tussen de algemene wil en de wil van allen.

Dit dubbele karakter geldt voor alle instituties. De institutie rijst enerzijds op uit het handelen van de gemeenschapsleden, anderzijds ontgroeit de institutie zijn scheppers doordat het ook de standaard wordt van wat geldt als institutie. Een taal als het Nederlands is enerzijds dat wat door de taalgebruikers in het Nederlands wordt gesproken en geschreven; anderzijds normeert de institutie van het Nederlands het taalgebruik – zonder dat ooit precies kan worden vastgesteld wat ‘het’ Nederlands nu is. In vergelijkbare zin is de soeverein datgene dat door de gemeenschap wordt bekleed met de hoogste politieke macht in de gemeenschap, zonder dat de soevereiniteit erin op gaat. De soevereiniteit is altijd voorwaardelijk, afhankelijk van de voortdurende erkenning van de gemeenschapsleden – een voortdurende schepping die standhoudt zolang het geloof in de institutie standhoudt. Het is een geloof dat deels wordt bepaald door het nut van de institutie – en dus deels door de manier waarop de soeverein zijn functie van soeverein uitoefent. Maar het geloof in de institutie wordt niet afdoende verklaard door het nut of de werking ervan – dat zou het samenvallen betekenen van de verschijningsvorm van de institutie met de institutie als maatstaf.

We zouden dit geloof in de institutie, in navolging van Montaigne, Pascal en Derrida, het ‘mystieke fundament’ van de soevereiniteit kunnen noemen.<sup>24</sup> Mystiek, omdat het geloof in de institutie van soevereiniteit juist wezenlijk is voor het nut ervan. In laatste instantie is sprake van een ongefundeerd geloof in de waarde ervan. Dat heeft soevereiniteit gemeen met alle instituties, die *self-creating* en *self-referring* zijn, *self-fulfilling prophecies*, en de moeilijkheid om dit in de beschrijving tot uitdrukking te brengen verwoordt Wittgenstein aldus:

What I have to do is something like describing the office of a king: – in doing which I must never fall into the error of explaining the kingly dignity by the king’s usefulness, but I must leave neither his usefulness nor his dignity out of account.<sup>25</sup>

Zo komt de theologie toch nog om de hoek kijken om het onmogelijke concept van soevereiniteit te beschrijven – niet om een sterfelijke god op de troon te zetten, maar als mystiek verdwijnpunt van de institutie of, positief geformuleerd, als de altijd wijkende maatstaf van soevereiniteit. Er is altijd nog een ‘rest’, iets dat achter de horizon van taal en ervaring ligt, dat we de Idee of het regulatieve ideaal van soevereiniteit kunnen noemen en dat ten grondslag ligt aan de zelfdragende, en daarmee ongefundeerde constructie van soevereiniteit. Wat achter die horizon ligt is, naar goed taalfilosofisch inzicht, betekenisloos – wat niet wil zeggen dat de fundering van het gezag in een mystiek verdwijnpunt zonder zin is. Maar waarover men niet kan spreken, daarover moet men zwijgen.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> J. Derrida, *Kracht van wet. Het ‘mystieke fundament van het gezag’*, vert. door R. Sneller van *Force de loi. Le ‘Fondement mystique de l’autorité’*, Kampen: Agora 1994, p. 53. Derrida verwijst hier naar Montaigne, *Essaies*, III, hfst. XIII, ‘De Ervaring’: ‘Welnu, wetten bewaren hun krediet, niet omdat ze rechtvaardig zijn, maar omdat het wetten zijn. Het is het mystieke fundament van hun gezag, ze hebben geen ander fundament

<sup>25</sup> Wittgenstein 1978, VII: 3.

<sup>26</sup> Vgl. L. Wittgenstein, die zijn *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, New York: Routledge [1921] 2001, afsluit met de zin: ‘Wovon man nicht sprechen kan, darüber muss man schweigen’.

